ثنائية العقل والنقل عند ابن خلدون

د : محمد العربي بوعزبزي

توطئــــــة :

إن إشكالية العقل والنقل تعد من المحاور الفكرية التي شغلت العقل الإنساني عامة والعقل العربي الإسلامي خاصة إذ أثارت اهتمام الدارسين قدامى ومحدثين كما لاتزال تثير اهتمام المعاصرين منهم. إذ تحتفظ هذه الإشكالية بقيمتها وجدواها وبقدرتها على دفع الأقلام إلى تناولها تناولا يستجيب لحاجيات العصر. إذ لايمكن الارتكان إلى مقولة : " ما ترك الأول للآخر شيئا". ومن المؤكد أن السابقين قد تركوا للاحقين مسائل عديدة تدعو لمزيد البحث والتنقيب إثراء للعلم والمعرفة الإنسانية.

واعتقد أن تنظيم هذه الندوة الفكرية من قبل مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان يأتي استجابة لهذه الغاية من ناحية وتحقيقا لمعادلة الأصالة والمعاصرة واستشراف المستقبل من ناحية أخرى.

وبهذه المناسبة العلمية أتوجه بالشكر الجزيل لإدارة المركز على تفضلها بدعوتنا للمشاركة في أشغال هذه الندوة الفكرية.

وفي هذا الإطار تأتي مداخلتي المتواضعة بعنوان "ثنائية العقل والنقل عند ابن خلدون" مساهمة في إثراء البحث وكشفا عن المترع العقلي الخلدوني في إطار ما بذله إعلام الأشاعرة لنصرة العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية.

مسار ثنائية النقل والعقل في الفكر الإسلامي :

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أننا سوف لن نتناول القضية عند عامة الأشاعرة متقدمين ومتأخرين إلى زمن ابن خلدون إذ المقام لا يسمح بذلك ولكن حسب المرء أن يشير إلى كبار المذهب الذين اشتهروا بإسهاماتهم في المسألة التي وضع قواعدها الإمام أبو الحسن الأشعري (ت 320 هـ) نفسه ممثلين في إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) وأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) ثم الوقوف عند ابن خلدون (ت 808 هـ) وقفة متأنية لتحلية العلاقة بين الشرع والعقل أو المنقول والمعقول عنده.

ولسائل أن يسأل ما الدوافع التي أدت إلى البحث في ثنائية الشرع والعقل أو الشريعة والحكمة أو التوفيق بين الدين والفلسفة أو العلاقة بين المنقول والمعقول في الفكر الإسلامي ؟

من البين أن الفكر الإسلامي قد استمد ثوابته من مصدريه الأساسيين : كتاب الله وسنة نبيه الكريم وآثار السلف الصالح وما ترتب على ذلك من أقوال الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين وما رفد ذلك من أراء المفكرين والعلماء في سائر العلوم نقليها و عقليها في ظل الحضارة العربية الإسلامية.

أهمية العقل في القرآن والسنة :

أن المتأمل في القرآن الكريم يجد نصوصه جاءت مؤكدة على أهمية العقل وداعية إلى استخدامه في أكثر من تسع وأربعين آية موزعة بين إحدى وثلاثين سورة قرآنية جاءت حاثة على الاعتماد عليه في الكشف عن الحقائق وإدراك بواطن الأمور وما يمكن وراء ظواهر الأشياء.[1] من مثل قوله تعالى : " إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار

(1) د. عمر الشيباني : أهمية الإنسان ومفهومه وأبعاد الطبيعة البشرية في الفكر الإسلامي ص43 من مجلة كلية الدعوة الإسلامية, العدد الرابع . طرابلس ليبيا 1987.

لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار" [2].

وقوله جل جلاله " إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري شفي البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون." [3]

وقوله جل وعلا " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها مالموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون." [4]

وقوله سبحانه : " وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون." [5]

وقوله تعالى : " انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون." [6]

فالمتأمل في الذكر الحكيم يجد الحديث عن العقل ووجوب أعماله في ثنايا كل سطر تقريبا من سطور كتاب الله إن لم يكن بالنص فبالروح والإيماء [7]. وتتجلى له متانة العلاقة الرابطة بين العقل والوحي أو العقل والعقيدة.

---

(2) آل عمران : 190 _ 191 .

(3) البقرة : 163.

(4) الزمر : 42.

(5) الذاريات : 20 _ 21.

(6) الأنعام : 65.

(7) انظر ما أورده الباحث أحمد حسين في كتابه "من قضايا الرأي في الإسلام" ص 14 . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر دون تاريخ.

وجاءت السنة النبوية داعمة للعقل وحاثة على استعماله وآمرة بالرجوع إليه لأنه أساس الدين وأصله مثلما جاء في الأثر "العقل ديني" [8] و "اعقلوا فإن العقل نعمة." [9] و"اعتقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل، تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه." [10]

فلقد نظر الرسول الأكرم إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال حين قال: " لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن العقل ولكل شيء مطية، ومطية المرء العقل، ولكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل" [11]

فالعقل نور جعله الله للدين أصلا وللدنيا عمادا وبه يميز الحق من الباطل وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح بصريح قوله عليه الصلاة والسلام : "العقل نور في القلب, يفرق به بين الحق والباطل". [12]

لذلك كله كانت الحاجة ماسة إلى استعمال العقل والاعتماد عليه بعد انقطاع الوحي فيما يعرض للمسلمين من قضايا مستجدة لم يرد ذكرها في الكتاب والسنة. ولعل هذا ما دفع بالفيلسوف محمد إقبال (ت 1938م) إلى القول : " إن النبوة في الإسلام لا تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه. وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو" [13]

---

(8) راجع ما أورده د. حافظ طوقان في كتابه مقام العقل عند العرب، ص 29، دار القدس للطباعة، بيروت، دون تاريخ.

(9) المصدر نفسه.

(10) المصدر نفسه.

(11) المصدر نفسه, ص31 - 32.

(12) المصدر نفسه.

(13) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 144، طبعة 2، القاهرة _ مصر 1968.

وفي نفس السياق يذهب الشيخ محمد عبده (ت 1903م) إلى القول "إن الدين الإسلامي, دين توحيد في العقائد... العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه... والقرآن شاهد على كل بعمله, قاض عليه في صوابه وخطله " (14)

ومن هذا المنطلق كان العقل دعامة أساسية عند الفلاسفة وعلماء الكلام فلقد بذل كل هؤلاء جهودا كبيرة للتوفيق بين النقل والعقل أو بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة.

ب _ توفيق فلاسفة الإسلام بين العقل والنقل :

إن الدارس لجهود فلاسفة الإسلام في توفيقهم بين العقل والنقل يلحظ سعيهم الدؤوب لتحقيق هذه الغاية من خلال آثارهم التي عكست تلك الثنائية.

ومما تجدر ملاحظته في شأن مصطلح ثنائية أو ثنائيات فيقصد به المتقابلات التي هي عبارة عن أزواج من المفاهيم المختلفة في المعنى كالأبوة والبنوة أو الأعمى والبصير أو البياض والسواد.

وإن هذا التقابل يساعد على فهم حقائق الأشياء كما عبر عن ذلك الفيلسوف الفارابي (ت 339 هـ) حين ذهب إلى أن استعمال مقابل الشيء نافع في الفهم من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود وكذلك قد يذكر الشيء مقابله فلذلك يمكن أن يؤخذ مقابل الأمر فيصير معينا على فهم الشيء وحفظه.

وتجلى رأي الفارابي هذا في سعيه إلى توفيقه بين الوحي والعقل وبين الفلسفة والدين وذلك حين انتهى في تفسيره للنبوة تفسيرا فلسفيا أفلاطونيا بمقارنته بين كل من الفيلسوف والنبي في طريقة وصوله إلى الحقيقة وكيفية اتصال كل منهما بالعقل الفعال بحسب تعبيره ذلك أن

---

(14) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص، 36 دار المعارف، القاهرة دون تاريخ.

الفيلسوف يتصل به عن طريق التأمل والنظر في حين يتصل النبي به بقوته المتخيلة.

فالعقل الفعال تفيض عنه الحقيقة وهي واجدة وليس هناك فرق في نظر الفارابي بين الفيلسوف والنبي إلا في كيفية الاتصال وفي كيفية التعبير عن الحقيقة فالأول يتصل بالعقل الفعال بطريق التأمل والنظر ويعبر عما يراه بلغة العقل والثاني يتصل بالعقل الفعال بطريق القوة المتخيلة ويعبر عما يشاهده بلغة الرمز والمجاز [15].

وضمن الفرابي رأيه ذلك في كتاب "المدينة الفاضلة" حين قال : "إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدا, وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها إستلاء يستغرقها بأسرها, ولا يستخدمها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها, وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم... فلا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات, ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة". [16]

فميزة النبي الأولى في رأي الفارابي كما علق على ذلك الباحث د. ابراهيم مدكور : "أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم". [17]

(15) د جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص، 182 دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

(16) الفرابي، المدينة الفاضلة.

(17) د. ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه 76/1.

ولقد سبق الفيلسوف الكندي (ت 252 هـ) الفارابي في مسألة السعي إلى التوفيق بين النقل والعقل وذلك حين أشار إلى أنهما متفقان في السعي إلى معرفة الحقيقة باعتبارها واحدة.

ويتجلى ذلك السعي من خلال تعريف الكندي للفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها : " وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ". [18]

والحق الأول عند الكندي هو الباري سبحانه وهو عند المتكلمين الله تعالى. وكل ما في لأمر أن الفلاسفة اصطلحوا على تسمية البحث عن الحق فلسفة والعلم الإلهي وأطلق الكندي على ذلك علم الربوبية في حين سماه المتكلمون علم التوحيد. [19]

فهناك اتفاق بين الفلسفة والدين من جهة الموضوع ومن جهة الغاية بل من جهة المنهج أيضا عند الكندي.

فكلاهما من جهة الغاية يسلك طريق البرهان لكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك باتباع طريق السمع والخير أي ما نزلت به الشريعة على ألسنة الأنبياء والرسل. [20]

واستمر تيار التوفيق بين الفلسفة والدين على يد ابن سينا (ت 428 هـ) الذي ذهب إلى أن العقل هو مصدر لبعض أنواع المعارف والمعتقدات وقسم المعرفة إلى ثلاثة أنواع كما يلي : [21]

---

(18) د أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب الأول، ص,280 مطابع الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1985.

(19) المصدر نفسه

(20) المصدر نفسه.

(21) د. محمد عمران، مقال " نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام".ص111 من مجلة كلية الدعوة الإسلامية، عدد4، طرابلس - ليبيا 1987.

1 - **المعرفة بالفطرة** : وهي معرفة المبادئ الأولى كقولنا الكل أعظم من الجزء وأن الواحد نصف الاثنين.

2 - **المعرفة بالفكرة** : وهي معرفة مكتسبة وتكون أكبر من مجهود النوع الأول ولا يدركها إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد.

3 - **المعرفة بالحدس** : وهي معرفة مباشرة فمن الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير عناء وإلى تخريج وتعليم بل تراه وكأنه يعرف كل شيء بنفسه حدسا بلا قياس وبلا معلم كأن فيه روحا قدسية.

وفي هذا الاتجاه فإن ابن سينا يقر بأن الشريعة المنزلة تقوم على أصول الحكمة العملية والنظرية وأن العقل هو الذي يفصل ويبرهن ويقوم بتطبيق المبادئ على الجزئيات. [22]

وتجلت الصلة الوثقى بين الحكمة والشريعة فيما أثبته ابن رشد (ت 595 هـ) في كتابه الشهير "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" والذي قال فيه: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة". [23]

ج - مواءمة علماء الكلام بين النقل والعقل :

وبموازاة الفلاسفة ودراساتهم الموائمة بين العقل والوحي انصبت الدراسات الكلامية في مسارها التاريخي أيضا على بحث الصلة بين المنقول والمعقول. فبرزت على بساط البحث ثلاثة اتجاهات كالتالي :

(22) راجع مقال " مفهوم الوحي والعقل عند بعض مفكري الإسلام" ص107 - 108 ضمن ملتقى "معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما", نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1980.

(23) ابن رشد، فصل المقال، ص 130.

1 - اتجاه يتمسك أنصاره بسلطان العقل وسبقه للشرع ويمثله المعتزلة.

2 - اتجاه يقر أصحابه بسلطة الشرع ولا يعطون للعقل دورا في ما جاء به الشرع ويمثله بعض الحشوية والظاهرية ومن سار على دربهم.

3 - إتجاه يتوسط بين الفريقين ويرى أصحابه أن الشرع سابق للعقل ومتقدم عليه ولكنهم يجعلون للعقل مدخلا في فهم الشرع وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة واليهم ينتسب الأشاعرة.

فالمعتزلة أنزلوا العقل منزلة سامية وجعلوه أصلا لكل المعارف الدينية وقدموه على الشرع وجعلوا منه معيار التحسين والتقبيح وأوجبوا معرفة الله تعالى بالدليل والنظر كما أثبت ذلك الشهر ستاني في كتابه "الملل والنحل" حين قال : [24] "اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع, والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل, واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا "ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حيى عن بينة" [25]

فالعقل عند أقطاب المعتزلة هو الحجة وخاصة عند الجاحظ الذي يقول : "فلا تذهب إلى ما تريك العين, وأذهب إلى ما يريك العقل. وللأمور حكمان : ظاهرة للحواس, وحكم باطن للعقول, والعقل هو الحجة". [26]

وإلى العقل ترجع كل الأحكام المعيارية إما ليقرها أو ليقاس بها كما يذهب إلى ذلك قاضي القضاة عبد الجبارالهمذاني (ت 415 هـ) حين يقول

(24) الشهر ستاني، "الملل والنحل"، 45/1، القاهرة _ مصر 1968.

(25) الأنفال : 42.

(26) الجاحظ، كتاب الحيوان 207-206-203/1 تحقيق عبد السلام هارون، مصر، القاهرة، دون تاريخ

"ينبغي أن يدخل في إطار المعايير العقلية الحسن والقبح والمدح والذم والصدق والكذب والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة على المعايير العقلية". [27]

فالقاضي عبد الجبار يقر أن الله لا يعرف ضرورة ولا مشاهدة ولا يصح أن يعرف تقليدا " فلم يبقى إلا أن يعرف بالنظر وأن معرفة الله أولى الواجبات لأن سائر الشرائع من وجهة نظره لا تحسن إلا بعد معرفة الله" [28].

وعلى نقيض المعتزلة تذهب الحشوية إلى أن طريق معرفة وجود الله السمع لا العقل " أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل". [29]

ووقف أهل السنة والجماعة موقفا وسطا بين المعتزلة والحشوية فلم يسايروا الاتجاه الأول في غلوه في استعمال العقل ولم يجاروا المتمسكين بظاهر النصوص والقائلين بعدم قدرة العقل على معرفة الخالق سبحانه.

أكد أهل السنة على تساند النقل والعقل وذهبوا إلى أن الواجبات الشرعية تحصل كلها عن طريق السمع والمعارف كلها تحصل بالعقل وأن هذا الأخير لا يحسن ولا يقبح. مثلما أكد على ذلك مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري الذي سلك طريقا معتدلا جلب إليه أنصارا كثيرين وساعد على أن يكون مذهبا رسميا ترعاه الدولة وتحميه منذ القرن الرابع الهجري بعد الفراغ الذي أحدثه أفول نجم المعتزلة.

فلد أقر الأشعري أن " الواجبات كلها سمعية وأن العقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا, فمعرفة الله تعالى بلا عقل تحصل

(27) القاضي عبد الجبار، المغني، 22/6، نقلا عن كتاب " العقل عند المعتزلة ص 54 لصاحبه حسني زينة، منشورات دار الآفاق، طبعة 2، بيروت - لبنان 1989.

(28) د.أحمد محمود صبحي، في علم الكلام 338/1 الجزء الخاص بالمعتزلة, نشر مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1992.

(29) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة , ص 46-47.

وبالسمع تجب... ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل لا الصلاح ولا الأصلح". [30]

فالأشعري يقف موقفا توفيقيا بين النقل والعقل فيجعل مدار الشرع السمع ويجعل من العقل سندا له وأنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه. [31]

وهذا الموقف التوفيقي تشربه أغلب كبار المذهب الأشعري من مثل إمام الحرمين الجويني وأبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي.

فإمام الحرمين الجويني سلك مسلك الجمع بين النقل والعقل وذهب إلى أن النظر في الدين واجب شرعي بغية الوصول إلى اليقين وأن العقل على صلة وثقى بالشرع مثلما صرح بذلك في كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد حين قال : " على كل معتني بالدين واثق بعقله أن ينظر في ما تعلقت به الأدلة السمعية... فإن كان مضمون الشرع المتصل به مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا فإنه لا يخالف العقل ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع ولا خفاء به". [32]

فالجويني كما يتضح يرى أن المنهج الصحيح في العقيدة هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما". [33]

وجاء الغزالي ليواصل الخط الأشعري المعتدل وليؤكد على أهمية العلاقة القائمة بين النقل والعقل وعدم تعارضهما إذ كلاهما يقود إلى الحق والحق لا يعارض الحق وقد كشف أبو حامد عن طبيعة التواصل بين المنقول والمعقول من خلال مؤلفاته التي عكست رأيه في هذه المسألة وتخاصة مؤلفه الشهير "الاقتصاد في الاعتقاد" الذي يقول في مقدمته : " الحمد لله

(30) الملل والنحل, 1/45-46.

(31) د.أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, 2 / 60 الجزء الخاص بالأشاعرة.

(32) الجويني مقدمة كتاب الارشاد

(33) موسى جلال, نشأة الأشعرية وتطورها, ص375.

الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة... وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين...حتى اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول...وإن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم". [34]

وهذا السراط يقصد به الغزالي صراط التوسط بين منزلتي التفريط والإفراط : تفريط فرقة الحشوية القائلين بوجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر وإفراط الفلاسفة وغلاه المعتزلة المؤمنين بالعقل دون الاستفادة بنور الشرع وفي ذلك خطأ محض ومصادمة لقواطع الشرع : "إن الحشوية الذين دأبوا على وجوب الجمود على التقليد واتباع ظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر, وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط كلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط". [35]

فالغزالي يحذر من الإفراط في جانب دون آخر ويحرص على الجمع بين النقل والعقل إذ العقل يعتريه العي والحصر فهو يحتاج إلى الشرع ليستضيء بنوره وان من أعرض عن ذلك خاب في مسعاه وأنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم : "فكلا طرفي قصد الأمور ذميم وأن يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر أولا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه في ما أخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر. وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لا يعلم أن العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع

(34) الغزالي, الاقتصاد في الاعتقاد, ص69 تقديم عادل العوا، دار الأمان بيروت 1969.

(35) الاقتصاد في الاعتقاد.ص 69.

والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات... [36]

ويتجلى انتصار الغزالي للنقل ومعاضدة العقل له من خلال دفاعه عن عقيدة أهل السنة والجماعة الذي سبقه إليه شيخه أبو الحسن الأشعري وتلميذاه الباقلاني والجويني. فهو يرى أن منهجهم هو التوسط بين العقل والنص وأن فريق أهل السنة والجماعة هو الوحيد الذي استأثر دون الفرق بالمنهج الصواب الذي يقوم على الجمع بين العقل والشرع. فتأمله كيف يصرح بذلك حين يقول " :فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء, ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء.

فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور. وسيتضح لك أيه المشوق إلى الإطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة , إنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فأشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم...". [37]

وسار فخر الدين الرازي على هذا الدرب الذي سلكه الغزالي منتصرا للمذهب الأشعري ولأهل السنة والجماعة مدافعا عنه في ثنايا مؤلفاته واقفا في وجه الطوائف والمذاهب المخالفة مشتغلا بعلم الكلام والفلسفة حتى رأى فيه البعض "إمام المنقول والمعقول" [38] و"سيد الحكماء

---

(36) المصدر نفسه ص 70 .

(37) المصدر نفسه ص 70.

(38) راجع مقدمة كتاب عصمة الأنبياء للرازي نفسه ص 5، طبعة 1/بيروت 1981.

المحدثين" [39] و "فيلسوف العصر الماغولي الأول ما بين 600 هـ - 660 هـ إلى جانب الفيلسوف الطوسي" [40] و" سلطان المتكلمين كما لقبه بذلك بعض الدارسين" [41].

فلقد انتصر الرازي للعقل المعضد للنقل إلى درجة أن رأى بعض الباحثين أن الرجل يقدم العقل على النقل كلما كان الأمر يتطلب التأكيد لمنحى عقلي مثلما جاء في كتابه "أساس التقديس" وتحديدا في الفصل الثاني والثلاثين منه الذي عنون له بقوله : " في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟.

وركز الرازي إجابته على أن تغليب العقل على النقل لا يكون إلا إذا وقع تعارض الدليلين النقلي والعقلي وكان الدليل النقلي غير يقيني وغير قطعي. وذلك بصريح قوله : "أعلم أن الدلائل القطعية العقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال. وأما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وأما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل, لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة عن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات عليه، ولو جوزنا القدح في الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول, وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا وإنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق

(39) أنظر ما أورده ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنبياء 33/2.

(40) راجع ما أورده الباحث براون في كتابه تاريخ الأدب في ايران, ص 590 نقلا عن الزركان في كتابه الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 617.

(41) الزركان, الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 617.

إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة أو يقال أنها صحيحة, إلا أن المراد منها غير ظواهرها" [42].

إن هذا الرأي الذي ساقه الرازي لا يتماشى تماما مع موقف الأشعري الذي يرجح عادة النقل على العقل عند تعارضهما الأمر الذي يوحي بتوجه إعتزالي طالما حاججه الرازي ورد عليه في كثير من تآليفه.

فالأرجح أن الرازي قد دفع به منهجه الكلامي الفلسفي إلى الاعتداد بالعقل دون إن يخرج عن أصل واحد من الأصول التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة من أنصار المذهب الأشعري في علم الكلام. [43] إذ جاء تحليل الرازي في أغلب بحوثه أشعريا في قالب فلسفي اختلطت فيه مسائل الكلام بالفلسفة على حد تعبير ابن خلدون حين قال : " ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد. ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا وقدموا الكلام في الأمور العامة ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب (الرازي) في المباحث المشرقية وجميع من جاء بعده من علماء الكلام)" [44]

ثنائية النقل والعقل عند ابن خلدون :

ولسائل أن يسأل كيف تناول ابن خلدون إشكالية النقل والعقل ؟

إن المتأمل في تراث ابن خلدون الفكري يجده فيلسوفا في تفكيره وفي منهجه وفي بحثه ودرسه وفي آرائه ونظرياته. كيف لا وقد

---

(42) الرازي, أساس التقديس، ص193-194.

(43) د.فتح الله خ ف فلاسفة الإسلام ص347.

(44) ابن خلدون المقدمة ص 466.

فلسف التاريخ والمجتمع واتخذ لنفسه منهجا علميا تميز به في دراسته للتاريخ دون غيره من المؤرخين كما صرح بذلك في مقدمته حين قال : " وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل... مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص... لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ". [45]

هذا المنهج الذي فصله ودعمه ابن خلدون في مقدمة تاريخه " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" يجعل الوقوف على ثنائية المنقول والمعقول عنده ليس أمرا هينا ولكن المقام يتطلب إستكناه درر المقدمة والنفاذ إليها واستجلاء مراميها وحل مغلقاتها.

فالمقدمة تعد المصدر الأساسي لآراء ابن خلدون الفلسفية إذا تركنا جانبا فلسفته الاجتماعية وهي دعامتها. فالرجل عرض آراءه الفلسفية في نحو من خمسة عشر فصلا. تتوزع عبرها رؤيته المتكاملة لعلاقة النقل بالعقل خاصة وأن صاحب المقدمة كان رجلا مؤمنا بالله راسخ الإيمان بالإسلام الأمر الذي جعله يضع الأمور في نصابها ويفرق بين مجالي الشريعة والعقل.

ولعل أول خيط يقودنا إلى منزع ابن خلدون العقلي تصنيفه للعلوم إلى صنفين رئيسين : علوم عقلية وأخرى نقلية كما ورد في المقدمة : " اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها هي على صنفين صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن من وضعه". [46]

ويشير ابن خلدون إلى أن الصنف الأول يتمثل في العلوم الحكمية الفلسفية (العلوم العقلية) وهي التي يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره

(45) المقدمة ص 38.

(46) المقدمة ص 435 .

ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها من حيث هو إنسان ذو فكر.[47]

أما الصنف الثاني فيخص العلوم النقلية الوضعية :

"وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول".[48]

يذهب ابن خلدون إلى أن أصل هذه العلوم النقلية كلها الشرعيات من الكتاب والسنة والتي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ثم يستتبع ذلك علوم لسان العرب الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن.[49]

ويلاحظ ابن خلدون أن أصناف العلوم النقلية كثيرة وأن واجب المكلف هو أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق.[50]

وعلى هذا الأساس فإن العلوم النقلية التي أوردها ابن خلدون هي كالتالي[51]: علم لسان العرب, علم التفسير, علم القراءات، علوم الحديث، علم أصول الفقه, الفقه، علم الكلام، علم التصوف، تعبير الرؤية ويدخل في علم اللسان علوم النحو، واللغة والبيان والأدب.

ويقر ابن خلدون أن هذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها وأنها بلغت درجة لا يمكن الزيادة عليها[52] إذ انتهت فيها مدارك

---

(47) المقدمة ص 435 .

(48) المصدر نفسه.

(49) المصدر نفسه.

(50) المصدر نفسه.

(51) المقدمة، ص 435 - 436.

(52) د. عبد الأمير شمس الدين, الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق, ص 53, دار إقرأ, طبعة، 2 بيروت لبنان 1406 هـ - 1986 م.

الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها وهذبت الاصطلاحات، ورتبت الفنون وأصبح لكل منها رجال يرجع إليهم ويستفاد منها في التعليم.[53]

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعة للإنسان من حيث أنه ذو فكر كما يشير إلى ذلك ابن خلدون في الفصل الثالث عشر من المقدمة فهي : " غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة ".[54]

وتسمى هذه العلوم العقلية كما يفيد ابن خلدون علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة عنده على أربعة علوم وهي : علم المنطق، العلم الطبيعي, العلم الإلهي، والتعاليم.[55]

وإن بيان رأي ابن خلدون في هذه العلوم العقلية يمكن الدارس من أن يحدد موقفه إزاء العقل تحديدا واضحا[56] فهي عنده طبيعية للإنسان من حيث هو ذو فكر يختص بها دون غيره من الكائنات ويتجلى ذلك التحديد الخلدوني من خلال بيان حقيقة تلك العلوم علما علما.

فالمنطق كما يعرفه ابن خلدون : "هو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره".[57]

---

(53) المقدمة، ص436.

(54) المقدمة, ص478.

(55) المصدر نفسه.

(56) د. جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, ص، 628 طبعة، 2 دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان 1973.

(57) المقدمة، ص478.

أمـا العلم الطبـيـعي [58] فـهـو : " العـلم الناظـر فـي المحـسـوسـات من الأجـسـام العنصـرية والمكونة عنهـا من المـعدن والنبات والحيـوان والأجـسـام الفلكيـة والحـركـات الطبـيـعـيـة وهـو الثـاني" فـي المرتبـة بعـد المنـطق عند ابن خلدون.

أما العلم الثـالث وهو العلم الإلهي المختص بالنـظر في الأمور التي وراء الطبيعـة من الروحنيات [59] وقد عرفـه ابن خلدون في مكان آخـر بأنه علم ينظر فـي الوجـود المـطلق [60] "فـأولا فـي الأمـور العـامـة للجـسـمـانيـات والروحـانيـات من الماهيـات والوحـدة والكثـرة والـوجـوب والإمكان وغـيـر ذلك. ثم ينـظر فـي مـبـادئ الموجـودات وأنهـا روحـانيـات ثم فـي كـيـفـيـة صـدور الموجـودات عـنهـا ومـراتبـهـا... وهـو عند الفـلاسـفـة علم شـريف يزعـمون أنـه يوقفهم على مـعـرفـة الوجـود على مـاهو عليـه وأن ذلك عين السـعادة فـي زعـمـهم... وهو تال للطبيعـيـات فـي ترتيـبـهم وذلك يـسـمـونهم علم ما وراء الطبيعة. [61]

ويشـيـر ابـن خـلـدون إلـى أن كـتـب المعـلـم الأول (أرسطو) فـي هـذا العـلـم الإلـهـي مـوجـودة علـى عـهـده بـين أيـدي النـاس ويـلاحـظ أن ابن سينا قـد لخـصـه فـي كـتـابي الشـفـاء والنـجـاة وكـذلك لخـصـه ابن رشـد من حكماء الأندلس [62]

وأخـيـرا يـتـنـاول ابـن خلـدون عـلـوم التـعـالـيم [63] (الريـاضـيـات) وفـروعـهـا : العلـوم العـددية وفـروعـهـا : الحـسـاب والجبـر والمقـابلة والمعـاملات

---

(58) المقدمة, ص478.

(59) راجع مقال "ابن خلدون والعـلوم العقلية" ص، 71 من مجلة الحياة الثقـافيـة التونسيـة، العـدد، 9 ماي - جوان 1980.

(60) المقدمة ص495.

(61) المصدر نفسه.

(62) المصدر نفسه.

(63) د. محمد العربي، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، ص، 170 طبعة 1 دار الفكر اللبناني، بيروت 1994.

والعلوم الهندسية وفروعها : المساحة, الهيئة (الفلك) والأزياج (فرع من الفلك) [64] ويضيف إليها علم الموسيقى الذي يقول عنه "هو معرفة النسب والأصوات والنغم بعضها من بعض". [65]

وتتجلى قيمة صنف التعاليم عند ابن خلدون من خلال قوله في شأنها : " إنها علوم يتداولها الناس في الأمصار بالتعليم للولدان إذ يكون الابتداء بها... لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب". [66]

ويلحق ابن خلدون بتلك العلوم التي ساقها علوما أخرى لا يقر بها ولا يعترف بشرعيتها إذ لا يقرها العقل ولا الشرع [67] وتتمثل هذه العلوم في :

1 - **علم السحر والطلسمات** : وهو العلم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر وهو علم محذور في الشرع. [68]

2 - **علم أسرار الحروف أو علم السيما**

3 - **علم الكيمياء** : وهو العلم الذي ينظر في المادة ومكوناتها ومولداتها.

غير أن اللافت للنظر أن ابن خلدون يحذر من دراسة هذه العلوم العقلية قبل الاطلاع على العلوم الشرعية خوفا من معاطبها وذلك حين يقول : " فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه ولا

---

(64) المصدر نفسه.

(65) المقدمة ص497.

(66) المقدمة، ص 483.

(67) الفكر التربوي عند ابن خلدون, ص54.

(68) المصدر نفسه.

يكبن أحـد عليـهـا وهو خلو من علوم الملة فـقل أن يسلم لذلك من معاطبها". [69]

وعلى الرغم من هذا التصنيف للعلوم نقليها وعقليها والفصل بين بينها والحديث عنها علما علما والتنبيه إلى بعض معاطب العلوم العقلية فإن ابن خلدون يبـدي مـدى الـترابط الحـاصل والتـزاوج والاتصـال بين العلوم الإسلامية جميعها عقليها ونقليها نتيجة ما حدث بين تلك العلوم من حركة اخذ وعطاء يشد فيها العقلي النقلي ويستفيد فيها العقل من النقل. [70]

ولعل خير عينة يستدل بها ابن خلدون على هذا الترابط والتساند بين المنقول والمعقول حديثه عن علم الفرائض الذي قال عنه : "وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول والوصول به إلى الوراثات بوجوه صحيحة يقينية إلى حد احتياج بعض المصنفين إلى الغلو في الحساب وفرض المسائل التي تحتاج إلى استخراج المجهولات من فنون الحساب كالجبر والمقابلة والتصرف في الجذور وأمثال ذلك فيملؤن بها تآلفهم" [71]

والمتأمل في مؤلفات ابن خلدون سواء في رحلته شرقا وغربا أو في مقدمته أو في كتابه "تلخيص محصل الرازي" يلحظ إشارته المتكررة إلى ثنائية النقل والعقل أو المنقول أو المعقول بصريح عباراته على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: ..."وقدم الديار المصرية وبها يومئذ تقي الدين بن دقيق العيد, وصفي الدين الهندي... وغيرهما من فرسان المنقول والمعقول [72] ويضيف قائلا : "ومن من حضروا إفريقية أبو عبد الله

(69) المقدمة، ص519.

(70) راجع لوحة تقسيم العلوم عند ابن خلدون, ص55 من كتاب الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق," مثبتة في آخر البحث".

(71) المقدمة، ص 453.

(72) ابن خلدون، التعريف برحلته شرقا وغربا، ص 35, دار الكتاب اللبناني، القاهرة، مصر 1979.

محمد بن محمد الصباغ من أهل مكناسة وكان مبرزا في المنقول والمعقول". (73)

وتتكرر عبارتا المنقول والمعقول في موطن آخر من رحلة ابن خلدون شرقا وغربا : "... صاحبنا الإمام العالم الفذ فارس المنقول والمعقول وصاحب الفروع والأصول أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف الحسيني ويعرف بالعلوي. (74)

وعلى الرغم من تأكيد ابن خلدون على تساند المنقول والمعقول فإنه يؤكد على دور كل منهما في مجاله.

فالعقل كما يراه ابن خلدون نعمة من نعم الله على خلقه ميز بها الإنسان على جميع المخلوقات وبها يستطيع أن يقف بها على سنن الله الثابتة في جلب المنافع ودفع المضار (75) ولكنه يحترز مع ذلك على شقول من قال : علينا أن لا نجعل العقل هو الحاكم محكما عليه, ولا هو الزمام مزموما ولا هو المتبوع تابعا بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه. (76)

فابن خلدون يقر بانفراد الشرع بوضع الأمور النقلية ولكنه لايحط من مقام العقل ويؤكد أنه لا تعارض بين الشرع والعقل سوى أن لكل واحد منهما مجال بحثه وإدراكاته.

فالعقل لا يسترسل استرسالا كليا فيدعي العلم بكل شيء فهناك إدراكات تتجاوزه فهو عاجز عن إدراك ما يقع وراء المحسوسات من أمور التوحيد ومسائل المعاد وحقائق صفات الله وسائر الأمور الروحانية فهذه كلها أمور خارجة عن طوره ولكن ذلك ليس بقادح

(73) المصدر نفسه.

(74) المصدر نفسه.

(75) حافظ توقان، مقام العقل عند العرب, ص 192.

(76) أبو زكريا الرازي, الطب الروحاني, ص18/ نقلا عن مجلة الحياة الثقافية التونسية، ص 69 عدد 9، سنة 5 جوان 1980.

في العقل ومداركه بل هو ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها لذلك نرى صاحب المقدمة يقول : "فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن ادراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط. فاتهم إدراكك ومدركاتك واتبع ما أمرك به الشارع من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من عقلك وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة والحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإنه طمع في محال مثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهو لا يدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه". [77]

فالعقل عند ابن خلدون ميزان صادق في الحس والتجربة لكنه عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية بنفسه وهو في هذا التوجه يحذو حذو أكابر أعلام المذهب الأشعري في تفويضهم الأمور التي تفوق قدرة العقل إلى الله والتسليم بذلك إليه مثل ما سبقه إلى ذلك أبو حامد الغزالي (ت505هـ) والفخر الرازي خاصة.

وفي هذا الاعتراف الخلدوني بعجز العقل في مجال الماورائيات رد على الفلاسفة الذين زعموا أن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء فيقول : " إن قوما من عقلاء الإنسانية زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذاته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وان تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع." [78]

---

(77) المقدمة، ص 460.

(78) المصدر نفسه ص 517.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الفلاسفة باطل بجميع وجوهه في نظر ابن خلدون [79] إذ العقل البشري عنده قاصر عن إدراك ما يقع وراء الحس ولأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه. [80]

وتتجلى ثنائية العقل والنقل عند ابن خلدون كذلك من خلال معالجته للقضايا الإيمانية التي تناولها في الفصل العاشر من الباب السادس من المقدمة وهو الفصل الذي يبحث في علم الكلام الذي يعرفه بقوله : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف أهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد" [81]

ويفصل ابن خلدون الكلام في ما يتعلق بتلك الأدلة العقلية فيذهب إلى أن كل حادث لا بد له من محدث ولابد له من سبب متقدم عليه وان تلك الأسباب تظل مترقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها وهو الباري سبحانه : " إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أومن الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر ولا تزال تلك الأسباب مترقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله إلا هو وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط". [82]

(79) المقدمة - ص

(80) المقدمة ص517

(81) المقدمة، ص 458

(82) المصدر نفسه.

ويلاحظ ابن خلدون أن الله سبحانه نهانا عن النظر إلى الأسباب لأنها واد يهيم فيه الفكر ولا يظفر منه بطائل وامرنا بالتوجه إليه حتى ترسخ في نفوسنا صفة التوحيد التي ألهمنا إياها وهو اعرف بمصالحنا ومصالح ديننا وطرق سعادتنا لمعرفته بالغيب : " لذلك امرنا الشارع بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو اعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس...". (83)

ويستمر ابن خلدون في بيان حدود الادراكات العقلية في المجالات الحسية وقصورها في المجالات الغيبية إذ هي من طور ليس للعقل عليه من سلطان ذلك إن مدركات الإنسان محدودة وانه عاجز عن إدراك ما ليس له عليه اقتدار إذ الأمور المتعلقة بالسمعيات عائدة كلها إلى الشارع وهي كلها من قبيل الفعل الإلهي :"... ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مدارك لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه ألا ترى الأمم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ولو لا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما اقروا به لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم... فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لان ادراكاتنا مخلوقة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك به الشارع من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك". (84)

---

(83) المقدمة، ص 459.

(84) المقدمة، ص460.

فللعقل حدوده في مجال الإلهيات إذ لا يستطيع البرهنة عليها أو على صحتها وإنما يعود الأمر في ذلك إلى الشرع و مع ذلك فهو حسب ابن خلدون ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها على الرغم من عدم قدرته على البحث في أمور التوحيد وحقائق النبوة والآخرة والذات الإلهية وصفاتها وكل ما وراء ذلك. [85]

ثم إن الإنسان مطالب عند ابن خلدون بالإيمان والتصديق بما جاء في العقائد الايمانية عن طريق السمع وليس العقل :

"واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي هو في المرتبة الأولى تصديق وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا وهي العقائد التي تقررت في الدين قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" [86]

وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام كما يؤكد ذلك ابن خلدون والتي يسوقها المتكلمون معللة بأدلتها العقلية والنقلية. [87]

وبعد بيان ابن خلدون لحقائق الإدراكات العقلية ومدارها في مجال العقائد الإيمانية وما نجم عنهما من ترابط أدى إلى نشوء علم الكلام نراه يتطرق إلى التطور التاريخي بهذا العلم ملمعا إلى نشأته على يد أهل السنة والجماعة وخاصة الأشاعرة منهم مشيرا إلى مسألة الاختلاف حول فهم الآيات المتشابهة مما أدى "إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة على النقل فحدث بذلك علم الكلام". [88]

---

(85) المصدر نفسه.

(86) المصدر نفسه.

(87) المصدر نفسه : ص461.

(88) المقدمة ص 463.

وينطلق ابن خلدون في بيان أسباب الخصام والناظر حول ما ورد في القرآن من آيات متشابهات فيلاحظ كيف أن الكثير من أهل السلف آمنوا على أساس أنها من عند الله ولم يتعرضوا لتأويلها داعين إلى قراءتها كما نزلت مغلبين آيات التنزيه ومتوقفين عند آيات التشبيه مقابل ظهور مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه. فتأمله كيف يقول " : وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها, ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم اقرؤوها كما جاءت أي أمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه". [89]

ويكشف ابن خلدون كيف أدت نزعة التشبيه إلى التجسيم المخالف للتنزيه المطلق من خلال إثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف في شأن الصفات : " ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار وتغليب آيات السلوب في التنزيه بمطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق الظواهر هذه التي لنا عنها غنية... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك. وآل قولهم إلى التجسيم فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات جهة لا كالجهات نزول لا كالنزول يعنون من الأجسام واندفع ذلك بما اندفع به الأول ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم

(89) المصدر نفسه.

والإيمان بها كما هي لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن". [90]

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث ألف المتكلمون في التنزيه وظهرت بدعة المعتزلة كما يشير إلى ذلك ابن خلدون ويلاحظ أنها اتجهت إلى تعميم التنزيه في آي السلوب والذهاب إلى أن المعاني (العلم والقدرة والإرادة والحياة) هي عين الذات وليست زائدة عليها لئلا يتعدد القديم فضلا عن نفي السمع والبصر والكلام الأمر الذي أدى إلى القول بخلق القرآن وحمل الناس على ذلك وخاصة في عهد المأمون: " حدثت بدعة المعتزلة في تعميم التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم". [91]
ويرد ابن خلدون على المعتزلة ردا أشعريا لا يرى فيه أن الصفات هي عين الذات : " وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر قضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بأن القرآن مخلوق بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء وحمل الناس عليها...". [92]

وتتحلى أشعرية ابن خلدون من خلال حمله على المعتزلة وتسمية حركتهم بدعة وتأييده لمؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري الذي دفعته تلك البدعة إلى تأسيس علم الكلام السني والرد من خلاله على المعتزلة في الذات والصفات والقدر والاستنهاض للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والتوسط بين المشبهة والنفاة والرد على المبتدعة كما تجلى ذلك من

(90) المقدمة ص 464.

(91) المقدمة ص 464.

(92) المقدمة ص 464.

خلال عرض ابن خلدون حين قال : " وكان ذلك سببا لإنهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصوصة لعمومه فأثبت الصفات الأربع المعنوية السمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل ورد على المبتدعة في ذلك كله". [93]

ولم يغفل ابن خلدون ما أضافه الأشعري لمبحث العقائد من حديث عن الإمامة واعتبارها بدعة إمامية قاصرا إياها على كونها مصلحة اجتماعية لا علاقة لها بقواعد الإيمان.

فتأمله كيف يقول : " وتكلم مع _المبتدعة- فيما مهدوه في هذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين و التقبيح وكمل العقائد في البعثة وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان... وقصارى أمر الإمامة إنها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق بالعقائد فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن". [94]

ثم كثر أتباع أبي الحسن الأشعري _أصحاب الطريقة القديمة- الذين تكلموا في الجوهر الفرد الخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما حدث على يد الباقلاني والجويني.

فلقد مثل هؤلاء الأشاعرة الأوائل المرحلة الأساسية اللاحقة لنشأة علم الكلام السني وأقاموا الأدلة العقلية التي تثبت العقائد الإمانية ورأوا أن المقدمات العقلية التي صاغوها لا تصح العقائد بدونها.

ثم تلا تلك الفترة اتنشار المنطق ورأوا فيه وسيلة مساعدة على الحجاج ومقارعة الخصوم فأجازوا لأنفسهم استعمال الأدلة المنطقية للدفاع

(93) المقدمة، ص، 465.

(94) المقدمة، ص465.

عن العقائد الشرعية ثم وقع التوسع في ذلك إلى تناول أدلة مساعدة أخرى من علوم الرياضة والطبيعة وسائر علوم الفلسفة الأمر الذي أدى اختلاط علوم العقيدة بعلوم الفلسفة إلى درجة الاشتباه بين مسائل الكلام والفلسفة حتى يكاد الرائي يظن أن موضوعها واحد وقد عرفت طريقة المتكلمين في هذه المرحلة بطريقة المتأخرين ويمثل هذا الاتجاه كل من الغزالي والفخر الرازي وعضد الدين الايجي كما حرص ابن خلدون على إثبات ذلك في نهاية الفصل العاشر المتعلق بعلم الكلام حين قال : " ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة منها كما يسير من سواها ثم نظروا في تلك القواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت إلى ذلك وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة والطبيعيات والإلهيات فلا سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول ببطلان دليله كما سار إليه القاضي فسارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعله من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى : الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما _علما- واحدا من أشباه المسائل فيهما". (95)

وحرص ابن خلدون بعد ذلك على أن يميز بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف بعد أن اختلط المنهجان وحاول المتكلمون في بداية ظهورهم أن لا يأخذوا بالأقيسة المنطقية والبراهين الفلسفية لمخالفتها للعقائد الشرعية لكنهم اضطروا إلى اعتمادها دفاعا عن العقيدة بحجج خصومها.

(95) المقدمة ص 466.

فالفيلسوف عند ابن خلدون : " ينظر إلى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموحد (أي الله) وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية." [96]

فطريقة الفيلسوف كما يراها ابن خلدون تتمثل في استخدام العقل للوصول للحقائق المطلقة وبصورة حرة وتعليل حر دون التزام بشيء مسبق أما المتكلم فطريقته تتمثل في تقديم أدلة عقلية لأمور تثبت بالنص أولا, فهو يقر أولا ثم يبحث عن الدلائل المؤيدة لما قرره سابقا فهو يدافع عن العقائد بعد فرض صحتها.

وينتهي ابن خلدون في هذا الفصل الذي تجلت فيه أشعريته في إثبات أصل العقائد وهو التوحيد نقلا وعقلا والتأكيد على أن الله سبحانه هو العلة المؤثرة ولا علة سواه في الوجود إذ تتسلسل العلل والأسباب وتتداعى إليه فالله هو الفاعل على الحقيقة والقادر عليها.

ولكن الملفت للانتباه ما ذهب إليه ابن خلدون في نهاية الفصل من أن علم الكلام لم يعد ضروريا ولم يبق المسلمون في حاجة إليه في عهده نظرا لانقراض الملحدة والمبتدعة وأن أئمة أهل السنة قد تكفلوا بالرد عليهم فيما كتبوا ودونوا وما اعتمدوه من أدلة عقلية احتاجوا إليها حين استنهاضهم لنصرة العقائد الإيمانية ولم يعد من فائدة لهذا العلم سوى اطلاع طلبة العلم للمعرفة والاعتبار : " إن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه... لكن فائدته (علم الكلام) في آحاد

(96) المصدر نفسه.

الناس وطلبة العلم معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها والله ولي المؤمنين." [97]

وعلى الرغم من عمق إيمان ابن خلدون وعمق فكره الذي أشع على العالم العربي الإسلامي خلال المائة الثامنة للهجرة وسبقه إلى علم العمران البشري [98] فإنه في نهاية هذا الفصل ينتهي كمفكر مفوض الأمر كله إلى الخالق وإلى تغليب الجانب الإيماني على الجانب العقلي مقدما النص على العقل على غرار أبي حامد الغزالي [99] الذي انتهى في أخريات أيامه إلى التسليم بالمشيئة الإلهية الكاملة على طريقة الصوفية الذين يعتمدون الذوق والوجدان والمعرفة القلبية ويقدمون كل ذلك على المعرفة العقلية والحسية فتأمل كيف يستشهد ابن خلدون - في نهاية الفصل العاشر الذي نحن بصدد تحليله- بما روي عن الصوفي أبي القاسم الجنيد من أنه مر بقوم من المتكلمين يفيضون في علم الكلام فسأل عنهم فقيل : "إنهم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب". [100]

تلك إشارات عابرة تراءت لنا أثناء رجوعنا لبعض فصول مقدمة ابن خلدون متتبعين ثنائية النقل والعقل عنده فهما متعاضدان ومتساندان وكل يعمل وفق طوره ومجاله فلا يناقض أحدهما الآخر بل هما توأمان لأم واحدة هي الحقيقة.

---

(97) المقدمة ص467.

(98) Henri Serouya, la pensée arabe p21-124 chapitre Ibn Khaldoun Paris 1967.

(99) راجع مقال د. ابو العلاء عفيفي حول موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف, ص142 من كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة 1962.

(100) المقدمة ص 467

ولا نزعم أننا أتينا على كل مكونات المنزع العقلي الخلدوني وصلته بالنقل ولكن حسبنا هذه المصافحة الفكرية راجين العودة إلى التعمق في المسألة لإعطائها ما تستحق من الإثراء واستفتاء جوانبها المعرفية.

قائمة المصادر والمراجع

أ- العربية :

- القرآن الكريم
- الحديث النبوي الشريف

ابن خلدون (عبد الرحمان)

- التعريف برحلته شرقا وغربا، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، مصر1979.

المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دون التاريخ ابن رشد (أبو الوليد)

- فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال بمعية كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشر دار الأوقاف الجديدة ضمن كتاب "فلسفة ابن رشد" بيروت، لبنان 1982.

إقبال (محمد)

- تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصر1968,.

الأهواني (أحمد فؤاد)

- الكندي فيلسوف العرب الأول، مطابع الهيئة المصرية، مصر1985

الجاحظ (أبو عثمان)

- كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مصر، دون تاريخ

الجويني (إمام الحرمين)
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد, مطبعة السعادة، مصر1950.
حسين (أمين)
- من قضايا الرأي في الإسلام, دار الكتاب العربي للطباعة والنشر دون تاريخ.
خليف (فتح الله)
-فلاسفة الإسلام، نشر دار الجامعة المصرية, الإسكندرية، دون تاريخ.
الرازي (فخر الدين)
- أساس التقديس، جار الجيل, بيروت، لبنان 1993.
- عصمة الأنبياء، نشر دار الكتاب العلمية, بيروت، لبنان1981.
الزركان (محمد صالح)
- الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية, نشر دار الفكر، دون تاريخ.
زينة (حسني)
- العقل عند المعتزلة, منشورات دار الآفاق, طبعة، بيروت، لبنان 1989.
شمس الدين (عبد الأمير)
- الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق, دار اقرأ، بيروت، لبنان 1986.
الشهرستاني (عبد الكريم)
- الملل والنحل، نشر مؤسسة الحلبي، مصر، القاهرة 1968
صبحي (محمود)
- في علم الكلام، الجزء الخاص بالأشاعرة, نشر مؤسسة الثقافة الجامعية, الإسكندرية 1992 .
صليبا (جميل)

- تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1973
عبده (محمد)
- رسالة التوحيد، نشر دار المعارف, القاهرة، مصر1971.
العريبي (محمد)
- المناهج و المذاهب الفكرية عند العرب, دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان 1994.
عفيفي (أبو العلاء)
- كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة 1962.
الغزالي (أبو حامد)
- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، لبنان .1969
طوقان (حافظ)
- مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة، بيروت، لبنان1968
مدكور (ابراهيم)
- الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر1976
موسى (جلال)
- نشأة الأشعرية وتطورها، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1982.

المجلات :

- الحياة الثقافية التونسية، العدد 9 السنة 5 جوان 1980
- مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد 4, طرابلس, ليبيا 1987

ب : المراجع الأجنبية

Henri Serouya, la pensée arabe, chap.Ibn Khaldoun, presse universitaire, Paris 1967.